امير المؤمنين. الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندي واما الاشكال الثاني ففيه ضعف وظ آ
فان احاديث كفره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت
كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه ابائه
ابائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا وكذا تركنا نصيبنا
في الشعب كذا في الموطا للامام مالك ومن ههنا بان انه قبل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب
كان بعد بلوغ امير المؤمنين. فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال بصحة اسلام امير المؤمنين
مشكل جدا فانه سيجيء عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق
واما قبلها فكان منوطا بالتمييز وكان ايمان امير المؤمنين. مكيا بل انه اول ايمانا عند البعض والكلام غير صحيح
عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام
بل الاحرى ما يجري ان يجري الشرع لم يبعد ولا يليق فيصح فينقطع الولايات بينه وبين الكافر بعموم النص
كما قررنا قال الامام فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا بثبوت وجوب الاداء فان
التكليف موضوع عنه فاذا اسلم وقع فرضا لسقوط ما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بالاداء
لتفريغ الذمة لانها فرغت سابقا فلا يجب تجديده بالغا ونفاه اي نفي الوجوب شمس الائمة
بعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب ويثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه
ذلك اي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء عن الواجب
بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب واما
عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان
وبين ساير العبادات فتامل فيه العقل شرط التكليف ثم له تفسيرات اظهرها انه
آلة الفهم وتبيين ساير ما لا يخلو عن الخطاب عملا او به الفهم لا بغيره وذلك متفاوت في الشدة والضعف
ولا يناط التكليف لكل قدر من العقول بل رحمة الله اقتضت ان يناط بقدر معتد به فانيط
بالبلوغ عاقلا اي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فالتكليف داير عليه وجودا وعدما لا على كمال العقل

العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كما سقط انيط به الحكم لكونه
مظنة المشقة والمشقة امر غير منضبط فالحكم داير عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي
المحدث ان الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها عام الخندق كانت تتعلق
بالتميز انتهى هذا تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شيء على الصبي
ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشايخنا واكثر مشايخ
العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اي وجوب ادائه فانهم
ذهبوا الى عقابه بتركه وخلافا للقاضي الامام ابي زيد حيث قال بوجوب حقوق الله تعالى من الايمان
وغيره الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان لنا قوله
صلعم رفع القلم اي الحساب والمؤاخذة عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن
المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي الغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل
وباحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فان قلت لم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة
وليس واجبا عليه وكذا لم يؤمر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض
الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب
بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا
ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متظافرة وهو يقتضي فساد
النكاح وعدم التوريث وغير ذلك واجاب عن الثاني بقوله وضربه لعشرة على الصلوة تأديبا
اي ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد لا تكليفا اي ضربه لاجل ان يعتاد ولا لانهم مكلفون
ولنا ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان
حين يسئل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مأمورة
بالايمان ولا يخفى على المتيقظ ان هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف
الكلم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك

الدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها نهيت عن الكفر صريحا
وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح ايضا بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى
هذا ينبغي ان يعتبر في صورة عدم الوصف ايضا وهو ينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر لهذا العبد ان
الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما
سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان للشبهة في البلوغ الى حد التمييز و
بالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين. واما حالها في الآخرة فموكول الى الله تعالى فان بلغ في علمه
حد التكليف يعذبها والا لا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكونها بلغت
العقال حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة بالكف فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان
الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان
عن العاقلة والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فاما نفس الوجوب
فانه كان. فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كالبالغ في الحقوق الالهية واجبا عليه ثم يسقط
الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار رخصة في لزوم
الاداء بعذر كالمسافر اذا صام واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فان قيل يجوز ان
يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة
عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه
ام لا وايضا قال في الجواب وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها يأثم في الاتيان
كصلوة السفر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح ان يتعلق به الحكم
كاملة لكمال العقل والبدن اي كونه عاقلا وبالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور احدهما
كالصبي العاقل فانه بدنه قاصر والمعتوه البالغ لقصور عقله والثابت معها اي القاصرة صحة
الاداء لا وجوبه كما قدم والتفصيل في الصبي ويقاس عليه المعتوه ان ما يكون مع القاصرة اما حق
الله وهو ما روعي فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال وقبيح محض

محض اى لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اى امر قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو الذى روعى
فيه مصالح العبد فى تشريعه وهو ايضا ثلثة نافع محض فى الدنيا وضار محض فيها ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر
الاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية
فظاهرة واما سعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم والمال ومحرزا بين الامام واذا كان نافعا
محضا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لو كان الشرع لم يعتبر وجعله
كلا ايمان فان والحجر بين الشرع لم يوجد ولا يليق به فان الحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو مناط السعادتين فان نقلت
فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب
بقوله فضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على الايمان بل على الكفر القريب والزوجة فان
كفرهما مع ايمانه الموجب للتباغض الدينى اوجب ذلك وما اشتهر فيهم ان الحادث يضاف الى اقرب
الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وهنا الايمان غير صالح لنسبة الضرر اليه فلا يضاف
الفرقة اليه ولو سلم ان كلا واحدا من الضررين حدث من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات ففيه سعادة ابدية
وكم من شىء يثبت تبعا لشىء ولا يثبت قصدا كقبول الهبة للقريب من الصبى مع ترتب العتق
عليه ولا يملك الصبى العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير وجواب
آخر انا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقى المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع
الانبساط بينهما فتدبر والثانى اى القبيح المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبى محل الشفقة
وعليه الشافعى وابو يوسف فابو يوسف فى تصحيح الايمان موافق للامام وفى عدم تصحيح كفر الصبى
موافق للشافعى لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو فى حق احكام الدنيا وفى احكام
الاخرة يصح اتفاقا حتى لو مات الصبى الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور فى تفسير الاحكام الاخروية
التعذيب فى الاخرة وهذا الشىء عجاب فاى مرحمة فى التعذيب مدة لا يتناهى وعدم تجويز
الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف فى تعذيب صغار الكفرة
فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو بقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

هذا بيان في الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل الكائن بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر انه لا عذر

لاحد بالجهل بالخالق لكن يأبى عنه الاستدلال الا الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يبتلي بالنار

اياهم ويامر بالدخول فيه فمن اطاع يجده بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذب به فلا اتفاق ايضا ولعله اراد

اتفاق ابي يوسف ولكن فرق بينهما ووجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلق قبيح دايما وقد قام فجعله شقيا

فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محلا للرحمة الا ان الرحمة للمحتاج الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا

اذا صح كفره واعتبر شقاوته فتبين امرأته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة فان قلت فلم لم يقتل بالردة قال

واتمام تقرير بل فيه لانه ليس القتل للمرتد بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل

الصبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ

ايضا قال في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة

اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة

كذا قالوا وفيه ان الشبهة الدارئة للقتل هو الشبهة الناشية في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة

في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب

متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبروا السقوط مرة شبهة في عوده لكان له وجه وكفى

فتدبر الثالث هو الحسن والقبيح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في

وقت كما عدا الاوقات المكروهة دون وقت آخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وقس عليه فلا

تصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته اياها ان بعضها فانه لا يصح

اعتياده للثواب والاعتياد بلا عهدة عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع

ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء محظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان ماليا اي

العبادات المالية كالزكوة لا يصح لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية

والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض

والولي انما جعل وليا لان لا يتضرر بالنوازل فيختص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا

ح لاجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرحمة ١٢

فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه ولذلك اي لاجل ان النافع في حق الصبي نفذت من غير اذن الولي كتب اجرة
الصبي المحجور اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان الصبي حرا لان
بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد
فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون الاجر المثل واما العبد المحجور اذا آجر نفسه فيجب له الاجر
بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر
يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ويملك العبد بالضمان فظهر
انه استخدم ملك نفسه فلا اجر ولذا استحق الصبي الرضخ بالخاء المعجمة وهو مال اقل من السهم من الغنيمة
مع عدم جواز شهود القتال اي القتال بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان
لدفع احتمال ضرر الموت او الجرح مع عدم الوجوب عليه واما حال اخذ الغنيمة فنفع محض والثاني من
وهو الضار المحض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا
امرأته ليست محل الطلاق قالوا الا انه لما كان ضارا بالقطع وقد كان والدية الولي ليندفع الضرر
بانضمام رايه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي
زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق
بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فيكون من لوازمه فلا ينفك
النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر فيه اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر
وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح للايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة
فيحتاج للضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا هذا اشبه بالصواب
والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من
ملي فانه متبرع لا نفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضي ماله من ملي لا لانه تبرع بل لانه حفظ له لانه
في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء بعلمه فلا احتمال للجحود وههنا بحث فان
احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كالموت القاضي او افلاس المديون او غيبته

منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم
في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية ووجهها انه نوع
من الحفظ لانه يصير في يد ضمين قادر على الاداء ووجه الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضي فان
علمه يلزم فلا يضر الجحود والثالث ما هو الداير بين الضرر والنفع كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات
ففيها نفع لاحتمالها الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المال او البدل والصبي قاصر عن
معرفة العواقب فلم يفوض اليه هذه العقود مرحمة له لئلا يقع في ضرر بل اولى عليه من هو اشفق به فبانضمام
راي هذا الولي يندفع تلك الاحتمال من الضرر فيملك هذه العقود معه ثم عند الامام ابي حنيفة لما انجبر القصور
الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك
العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية وفي اخرى
لا يملك لان الولي متهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما
لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد
مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر له ان الاذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن
المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه مع انه ينفك عن الحكمة تثبت الرخص فتدبر والله
اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الكرام وهم اهمل الاكثر منها واشار الى
البعض في الجملة وانا اذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على
الاهلية سماوية ومكتسبة اما المكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول الجهل الذي يكون من
مكابرة العقل ورد البرهان القاطع الظاهر اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو
جهل الكافر لا يكون عذرا الجاهل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال والقتل والنهب والاسترقاق
او اخذ الجزية وبعد قبولهم يكون ججتهم دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط ان يكون في دينهم الباطل
جائزا لا كالربوا فانها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يحد شاربهم ودافعة للخطاب ايضا
عندنا خلافا للشافعي لما كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الخمر في حقهم فيضمن بالاتلاف

بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا بترافعهما الينا ويثبت نسب الاولاد منهما
ويجبر على اعطاء النفقة والمهر ويصير محصنا بالوطء اذا اسلم بعده وقالا لا ينفذ ويفسخ جبرا ولا يثبت
النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لنا وبانهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا يثبت حكماً
جديدا بل يبقى الحكم الاصلي والحكم الاصلي في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في الربوا وهو الاشبه
الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيها اقل منها في
الاول لكون هذا الجهل ناشية عن شبهة منسوبة الى الكتاب والسنة وهذا الجهل للفرق الضالة من
اهل الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا نتركهم على جهلهم فان
لنا الزامهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا اموال اهل الحق بالتاويل الفاسد
يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بقتل مورثه الخارج عن الميراث لان الجناية في هذا القتل ويؤخذ
بقصاص وحد الا انه اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في
صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمنون مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال و
الضياع واما اذا كان قائمة يجب الرد والثالث جهل ناشئ عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما
لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذراً
في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبوح متروك التسمية عامداً
ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا آخر غير الذائقة عسيلته كما حكي عن سعيد بن المسيب
الرابع جهل ناشئ من اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس
جهل ناشئ عن شبهة وخطأ كما وطئ اجنبية بظن انها زوجته او وطئ جارية ابنه او زوجته وهذا عذر
في سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام
فلا يحد بالشرب وللجهل احكام بحسب الاثم وسيجيء ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلا ومنها
السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من الاشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن
او بالخمر المشروب وقت الاكراه والمخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي سيجيء ان شاء الله تعالى واما من محرم

كالخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذراً في حال صحوه فيعتبر عباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه
ويصح يمينه وظاهره الاعتبار الردة اذ ركنها في العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا
الردة بسب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضاً وعليه الاعتماد للفتوى
ويؤخذ بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا وشرب الخمر لا الاقرار بالقتل والقذف
فانه يقتص ويحد كما اذا قام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو
التلفظ بكلام لغواً ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في الانشاءات او اخبارات او
اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل النقض كالبيع فالهزل اما في اصله او قدر البدل او جنسه فان كان
في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط
الخيار المؤبد فانه قد رضيا بالسبب دون الحكم ابداً كما في الخيار المؤبد فايهما ان بطل بطل وان اجازا
جاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان لا يصح الاجازة عند زفر وان
اتفقا في السكوت فلا اعتبار للعقد عنده لا للهزل اذ الاصل فيه ان يكون صحيحاً وعندهما للهزل
اذ الموجود لا يبطل الا بمبطل ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضاً والغرض له ان الاقدام على
العقد ناسخ للمواضعة فتأمل وان اختلفا في البناء والاعراض او البناء والسكوت او السكوت
والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة
لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ستة اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما
مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر او بناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنان
وسبعون فاما ان اعراضهما او بناؤهما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته
او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بناءه فهذه
تسعة واذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الاخر يكون اثنين وسبعين هذا والقول
بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على من تأمل وان كان الهزل في القدر
فلا اعتبار للعقد عنده في الصور كلها لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم

يلزم اشتراط ما ليس بثمن في العقد فيفسد وح يلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما للهزل الا في صورة الاعراض
منهما اذ الهزل اصل لا يبدو الا بمبطل والكلام في الهزل في جنس الثمن بان وضعوا ان يكون دراهم ويذكروا دنانير
فالمعتبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه
لانه اذا عمل بالهزل يبقى البيع باقل الثمن والزيادة وان كان بشرط فاسد الا انه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث
الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون يلزم فيه المال اصلا ولا يؤثر فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة
واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها مقيسة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل
الفسخ او يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا
على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون
مهرا وان الزيد شرط فاسد لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل
في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى في التحرير وهو اصح لان العاقل لا يجوز ان يعدل العاقل عن الهزل
فكانهما بدءا بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندهما كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على
الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح فبقي النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد تقدم
الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا في العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل
لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان بينا اذ يصح خيار الشرط
عنده فيها وان اعرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء
عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة
على عدم المخبر عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات اصلا والثالث اي الاعتقادات لا تصح
بالهزل ايضا الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا بتبدل الاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والعمل به الا انه يمنع المال
الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن خمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح

في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف ويتحجر بنفسه عند الامام
محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستعمله والحجر فيه اهدار آدميته
والحاقه بالحيوانات فلا يحجر وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال دلالة ظاهرة على ان المقصد منه عدم التضييع
وذلك بالحجر ابلغ ورايت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق
الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصة كقصر الصلوة الرباعية وتاخير الخطاب
بالصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية
كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم
يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من احد الا من الروافض لنا الاطلاق اي اطلاق
النصوص عن التقييد بنفي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا الضرورة وليست قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اي فواجب عليه
عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضـ فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي
السفر وهو مطلق ركعتين اتباع الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فان المعصية لا
تكون موجبة وسببا للرفاهية كالسكر من المحرم لا يكون سببا النعمة الترفيه قلنا مسلم ان النعمة لا تنال
بالمعصية لكن المعصية ليست اياه اي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر
طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لما لم
تكن نفسها معصية اسقطت الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر
المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ما ذكر ان السفر لما كان مما يبتني عليه بعض العبادات كالجهاد والحج
وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب رتب الله تعالى عليه حكما
اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الكثير فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من
المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية بل بما هو
في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اناطة الشارع الرخصة بما هو بلا بد وقصد منه المعصية لا

لا يليق وشدد وداود على انه لا نظير له وقالوا ايضا قال الله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اى في اكل الميتة غير
باغ الرخصة بنزع الباغي فيعم في غيره بالقياس قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره
من المضطرين باخذ ميتهم على انه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل انما افاد ذلك فالحرمة
الاصلية فلا وجه للقياس عليه على ان الاطلاق في الرخص الاخرى مانع للقياس فقد برز منها الخطأ وانما صارت
مكتسبة لانه حدث بعدم التثبت الذي هو من تقصيره مسئلة المؤاخذة بالخطاء جايزة عقلا اى
العقل لا يابى عن تجويز المؤاخذة على ارتكاب السيئة خطأ خلافا للمعتزلة لنا انه تع مدح السائلين بعدم المؤاخذة
في الخطأ قال الله تع قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو لم تصح المؤاخذة عقلا لما مدحوا بهذا السؤال
لانه ح سؤال بما يستحيل والسؤال بما يستحيل باطل المعتزلة قالوا المؤاخذة انما تكون بالجناية وهي بالقصد
ولا قصد في الخطأ فلا جناية فلا مؤاخذة فيه قلنا لا نم انه لا جناية فيه بل فيه جناية لعدم التثبت والاحتياط
الواجب والخطأ لما كان مسببا عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار هو ايضا جناية فيجوز المؤاخذة
به ايضا ولسنا نقول ان المؤاخذة بعدم التثبت فقط لا الفعل الخطأ حتى يرد ان النزاع ح في الفعل بل
المؤاخذة به لكن بكونه مسببا عن فعل اختياري فقد برز ثم الخطأ وان كان جناية كما بينا الا ان فيه شبهة
العدم اى شبهة عدم الجناية ولهذا لا يؤاخذ به في الاثم سمعا كما قال رسول الله صلعم ان الله تجاوز عن امتي
الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص لكونهما يسقطان بالشبهات ونحن ضمان المتلفات
خطأ من الاموال فانه يؤاخذ به جبرا للمتلف لا لكونه جناية الا ترى انه يجب على الصبي ولما كان نوع جناية
والقتل من اعظم الكباير لم يهدر الخطأ فيه بل وجب الكفارة واما الدية فجزاء المحل ويقع طلاقه
عندنا وكذا اى لا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في
الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي
فلا يناط الاحكام على قصده بل اقيم تمييز البلوغ مقام القصد لانه مظنة القصد واذا كان المظنة موجودة
لا ينتفي الحكم وان كان الحكمة منتفية بخلاف النوم فان تمييز البلوغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان

المدعى وقوعه قضاء لان القصد امر خفي فلا بد من اعتبار المظنة واما الجبر العلم فيعلم القصد وليس دليل على اعتبار
المظنة والغاء الحكمة وسيجيء ما يستبد ان كانه هذا مذهب الاكراه وهو ان كان عارضا على الاهلية مكتسبا لكنه
من الغير مسئلة الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغيره وهي
الاكراه بغير ما يفوت النفس والعضو وغيره اي غير الملجئ كالحبس والضرب وهو بنوعيه لا يمنع التكليف بالفعل
المكره عليه وبنقيضه مطلقا وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقال المعتزلة يمنع الاكراه
التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع في
نقيض المكره عليه لنا ان الفعل المكره عليه وكذا ضده ممكن في ذاته كما كان قبل والفاعل الفا متمكن عليه وكيف
لا يتمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما هدد به فان راى الفعل اخف مما هدد به يختاره
وان راى ما هدد به اخف منه اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض
نوع من التكليف كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه ح يفترض عليه الشرب فياثم بتركه وقد يحرم ما اكره
عليه كفعل قتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل في حال فيوجر على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام
فكف النفس عنه كفعل اجراء كلمة الكفر اي كما يوجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا ياثم
ههنا ان فعل والكف اجر اما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مر وياثم في صورة الاكراه على القتل بفعل الحرام قال
المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب الوقوع لان المكره الجاء الفاعل الى الفعل وضده ممتنع الوقوع
والتكليف بهما ح قلنا لا نم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه و
كذا الامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار
ما هو اخف عنده والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو مرجح بجانب
الفعل او الترك لا موجب فتامل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف بعين المكره عليه
اذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا يثاب عليه ولا امتثال فلا
يصح التكليف به لانتفاء الفائدة بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه وكلف به فانه ابلغ في اجابة
داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا هذا اعترافكم بصحة التكليف بضد المكره عليه

عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة
على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل المقدور يصح التكليف به هذا ولعل غرض
فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما اورد بل احدث مانعا آخر وهو انتفاء
فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير واضح له بل الصواب في الجواب انا لا نسلم الاتيان
بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع
والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتامل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان
الفاعل ان لا يمكن ان يكون آلة للمكره في الفعل او يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي
اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا تفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجية فيها باعتبار الصدق وعند الاكراه قرينة
ظاهرة على انه لم يقصد المطابقة والانشاءات اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر
فيه الاكراه لانه لما يؤثر الهزل مع ان لا اختيار للحكم فيه فالاولى ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيارا فانه انما
اكره عليه بايقاع الطلاق لا لمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه ابقاء لنفسه وبدنه فتامل
فيه فانه محل تامل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فيفسد والثاني وهو ما يمكن ان يكون
آلة للمكره فينظر ان جعله آلة يغير محل الاكراه او لا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد
فانه وان كان يصح جعله آلة الا انه يتغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا القتل جناية على احرامه دون احرام
القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فيقتصر عليه ويلزم الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى
جناية اخرى فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل الفاعل
آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكا فاسدا كما
في البيع الفاسد فتامل فانه موضع اشد تامل وان لم يغير جعله آلة لا يغير محل الاكراه ينسب الى المكره ويلزمه العهدة
ويجعل الفاعل آلة كما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف
مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف وكالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف
لا يصح جعله آلة اذ ليس بملك اصلا ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف ويصح جعله آلة فيجعل آلة

ويجب الضمان على الملجي وعلى هذا فقس وعند الشافعي الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق كاكراه
الحربي على الايمان واكراه الداين المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان
يبيح الفعل المكره عليه فلا يثبت ما اكره عليه وان وجد نفاذا على الملجي كما في الاتلاف ونحوه نفذ عليه والا بطل
فالتصرفات كلها يبطل عند الشافعي سواء كان اخبارا او انشاء قابلا للفسخ اولا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل
ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيح نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالاكراه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص
من الملجي لانه مسبب فصار كانه قتله اثنان وكاكراه الرجل على الزنا فيحد الزاني عنده هذا كله في احكام الدنيا
واما في احكام الآخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح ما اكره عليه حقيقة كالميتة والخمر فيوجر على الفعل
ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يعامل الله معاملة المباح بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويوجر
على الترك كالاكراه على القتل او الزنا للرجل وان كان لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم
بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان او تاخير الصلوة عن الوقت والافطار في الشهر المبارك او الجناية
على الاحرام او اكراه امرأة على الزنا ونحو ذلك وفي الاكراه على اتلاف مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل
معاملة المباح لكن قال الامام محمد رح ارجو ان لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا وماجورا
هذا كله في الملجي واما في غير الملجي فيأثم البتة هذا ولما كان مسائل الاكراه بل ساير العوارض مبنية على انتفاع
الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متخللة بين العوارض فقال مسئلة لا حرج في الشرع عقلا
كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو ان الحرج كلي مشكك بعض افراده اقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة
منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره فلهذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي
العاقل لقصور البدن او بقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور العقل خلافا لابي زيد الامام
القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للضرورة ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة
في الحيض والنفاس دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رض يصيبنا ذلك فنؤمر
بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر
عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فيبلغ الصلوة كثيرة وفي قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك

ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا او مضطجعا لما روى البيهقي والبزاز عن جابر رض عن النبي صلعم
عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا يصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل
على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك
انتفى الاثم في خطأ المجتهد اذ قد ثبت باجماع قاطع معاضد باحاديث صحاح وقد اومى الله تعالى اليه بقوله
ولولا سبق كتاب من ربكم لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا سبق الكتاب بان لا مواخذة
في الخطاء في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده ولذلك انتفى الاثم في النسيان لما رويناه
من قبل ولذلك انتفى اكل الصيام ناسيا فلا ينتقض به الصوم ولا اثم ايضا بما روى الشيخان عن ابي هريرة
عن رسول الله صلعم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فيتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف
في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما مر وشرع فيه مسح الخف الى
ثلثة ايام ولياليها والاحاديث في ذلك كثيرة مستفيضة كما عن امير المومنين علي رض جعل رسول
الله صلعم للمسافر ثلثة ايام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم ولذلك من عدم الحرج في الدين ثبتت الرخصة
للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة
ايام لان الشئ لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشارع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج
والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن الخلفاء الراشدين رض ولو اقام المسافر قبل اتمام المدة
للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة ولو كان في المفازة مع انها
ليست محلا للاقامة لانه دفع بها الرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فجاز ازالة نية السفر
يصير مانعا عن اتيان سببها فلا يمنع المفازة فانها انما يمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعد ما اى
بعد مدة السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه رفع للسفر بعد تحققه وتجديد اقامة فلا بد
من موضع يصلح لابتدائها اذ واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التميز يمنع
وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه جبر المتلف ولا وجوب
المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويوديها الولي عن ماله ولا يصح اسلامه بعدم ركنه وهو الاعتقاد

ولا اعتبار لزومه لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور
الماتريدي وسائر مشايخ عراق ويصح ايمانه باتفاق من ائمتنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم
يجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجزية وبينونة امرأة الكافرة لاسلامه او المؤمنة
للارتداد ليس لاجل الجزاء بل لاختلاف الدين المفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام
زوجته دون اسلام غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادهما
ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز ان كان تابعا لاحدهما دون المظهر للاسلام او الكفر
الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلوة
ما لم يمتد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبارا بالحقيقة وفي الصوم الشهر
وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على ابويه الاسلام
عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه
ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة ابويه والعته مثل الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات
وفي التحرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة
وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله فان كان مع مذكر
فلا عذر كالاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة وصيد المحرم ناسيا في الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر
يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح
ناسيا ومنها النوم وهو فترة يعرض للانسان مع بقاء العقل يوجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال
العقل وعن الافعال اختيارا ولما لم يكن النائم فاهما للخطاب اخر عنه ولم يعتبر افعاله في حق الاثم
واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان
قتل بانقلابه عليه ولا يعتبر اقواله ايضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه ونحو ذلك ولا توصف كلامه
بخبر او انشاء بل كالحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام
ولا يفسد بقهقهته الصلوة ولا الوضوء صرح به هو ايضا وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام

الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء
ويفسد الصلوة وفي التحرير هو الاقيس عندي لكن نقضه الوضوء لكونها جناية ولا جناية فبقي مجرد الكلام
فيفسد الصلوة لكن الكلام يفسدها مطلقا بعدم فرق النص كالنائم اي في النوم يسترخي منه الاعضاء
وهو سبب لخروج شيء فجعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب دون غيره
الاترى ينام عينه ولا ينام قلبه فليس في حقه حدثا وهو رسول الله صلعم ومنها الاغماء وهو آفة يصير
بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة فجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب وجوب
القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في استرخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء
الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا
او سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا ينفيان التكليف الا انه لا يصح معهما من العبادات التي شرط لادائها
الطهارة فاخر عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنها الخطاب بالصلوة
وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة
لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهذا هو عجز شرعي مانع للولايات
من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح ان يقع شهادة نصفه مقبولة دون النصف
الآخر وكذا القضاء فكذا العتق القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجز به وعلى هذا قال فلا يتجزى الاعتاق
لان العتق مطاوعه فلا يتجزى لزم تجزيه وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك
ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده
بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسببه زوال الحدث غير متجز فالرق في معتق
البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينصف الكرامات ولذا يحل له نكاح اثنين
ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان
وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها
وكذا ينصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان الزوم بالنعم والرق يمنع مالكية المال لانه

مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقراره
بالحدود والقصاص والسرقة مالكا وقائما فهما ولو في المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف
يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى والا يصح اقرار المولى في حقه بحد او قصاص
وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى
ولذا لا يملك طلاق امرأته وكذا يملك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه
ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق يمنع ايضا مالكية المنافع
بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد
وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذنه او باذن الشرع عند النفير العام وانما يصح امانه ماذونا لانه مالك للغنيمة
فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على احد ولا قضاؤه
ولا حكومته وكذا امارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب
باقراره المال في الحال الا في الماذون ايضا ويجب الغرامات لاجل الجنايات في الذمة فيودي فيباع
الرقبة الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة الماذون فيما لحق من الدين بعد الاداء من الكسب ولم يكن
كسب له ولا يجوز تبرعاته من الكتابة لانه ملك المولى او الدائنين ولا يقبل هديته الا اليسير بالنص لا
يجوز له التسري من امائه وان كان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا
للشافعي فانه عنده ليس اهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة عن السيد لنا انهما اي ملك
التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان صالحا لان يخاطب
بالاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما تكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته
ملزومة للعمل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكون عقله مختلا لم يعتبر روايته بل يصير كالمعتوه والثانية
اي الذمة انما تكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققهما حق طلب بحقوق اي حقوق
الله تعالى من الصلوة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره
بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له

صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف لحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز
له التصرف من غير اذنه صار الرقبة مالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستضر به فاذنه فك الحجر و
رفع المانع عن صحة التصرف لا باثبات اهليته كما هو مزعوم الشافعي رحمه الله فيه قالوا لو كان العبد
اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء
وسبب عنه فان الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح في ملك الغير ووجود الشيء يستلزم وجود سببه و
مسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله
فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة
او التصرف وقد انتفيا قلنا لا نسلم الملازمة وبين كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه
حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع هو كون رقبته مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي هو التصرف
وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد
هذا المسبب بسبب آخر ويجوز تعدد الاسباب لا اهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين
اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لا اهلية الملك وبابداء
سبب آخر لا اهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين
اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت ما يبتني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف الخ فالكل
جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع بقوله لان اليد انما
يستفاد الخ فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين
اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل وانما يضر هذا الحديث بعض المشايخ حيث اوردوا
في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود ولهذا فافهم ثم اذا
ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد
كان مالكية النكاح بكله فبمالكية النقص من مالكية الحر انتقص ما يبتني على المالكية وهو الدية و
لا ينقص عن النصف كما في المرأة لان مالكيتها ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص وقدر الربع

لان مالكيته اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا
في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف ساير التنقيصات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان
الكرامة واما الدية فباعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط
دون النكاح وعلى هذا التقرير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا يتنصف شيء من النعم لاجل
كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر هو ان المعتبر فيه المالية
دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد
فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات
مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت في حقه في الخدمة وفي براءة رقبته عن الدين واهلية التصرف
قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده
على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره
دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه الا ان كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه
حتى يرد انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض
فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا
ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولهذا لا ينافي التكليف
الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه
او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال فحجر المريض عن التبرعات و
التصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء وفي الثلثين لحق الورثة لكن اذا اتصل
الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه
والتبرع اذا ابطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة فمنعنا من الاقرار له
والبيع معه ثم انه يفسخ عقوده المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق
العبد من التركة المستغرقة بالدين او قيمته يزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته

قيمته في الاول والزايد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت مسئلة الموت هادم اساس التكليف لانه
عجز كله عن اتيان العبادات اداء او قضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة
الميت الا ما كان متعلقا بعين لعل الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء
مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين اليه ولا يصح ان يكون منقطعا اليه لانه
مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما
المتعلق بعين او مال فلا يبقى على ذمته اليه لكن لصاحب الحق ان ياخذ من العين او المال
كالودائع والمغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان ياخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة الرد
او غير ما كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان ياخذوها منه وعلى الورثة ان لا يمنعوا
من غير الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز ويقدم على الديون والوصايا
بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة
رح اذا لم يترك وفاء من المال لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبة
ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار ههنا قولان الاول ان الكفالة
ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا
ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحها ان جعل دين واحد
على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجية اليه ففيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان
واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول
الايمة امامته الكبرى على كلها واحد من الصالحين لها ولقيام احدهم بها سقطت عن الاخرين بل احمت
ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة
الى الذمة في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات
واذ لا دين في الذمة فلا ضم فتدبر فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر في مذهبهما وعندهما تصح الكفالة عن
الميت ولو لم يترك مالا وكفيلا وبه قالت الايمة الثلثة لحديث جابر قال كان رسول الله صلعم

لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم
فقال أبو قتادة الأنصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة
بن الأكوع أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين
قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة علي دينه فصلى عليه ولأن الموت لا يبرئ الميت عن
الدين ولذا يطالب به في الآخرة اجماعاً ولو لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالأداء
ولو لم يكن عليه دين فأي شيء يؤدي وإذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به وإن لم
المطالبة لأنه في عالمنا بخلاف الأصيل والجواب أنه أي قول أبي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير هو
ظاهر إذ لا يصح الكفالة بالمجهول وفي التقرير وهو مشكل بما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الإسناد فجعل رسول
الله صلعم يقول هي عليك وفي مالك والميت عنها بريء فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره بيان الكفالة
إذ المكفول عنه لا يبرأ كما بين في العدة كذا في الحاشية فإن قلت لعله أراد كأنه بريء توثيقاً للكفالة
قلت يقول هذا بعينه في العدة أي كأنه بريء تأكيداً في العدة والله يحتمل أن يكون إقراراً بكفالة سابقة
وفيه ما فيه المشار إليه بما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به فأتى بالوفاء فصلى
عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً وفي كونه منافياً للوعد كما في التقرير نظر
لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فإن قلت هذا صرف عن الظاهر من
غير ضرورة قال الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم
أي الإثم عدم إيصال الحق إلى المستحق لا يفتقر إلى بقاء الذمة إذ الإثم باعتبار عدم الامتثال بالإتيان
بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه إليه به المطالبة وإلا فالدين في الذمة باق ولذا
يعطى الدائن حسنات المديون عوضاً عنه يوم القيمة كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع إنما هو
لبقاء الدين بجهة من الدين له وهو الدائن فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل إلا أنه وصل
حق الدائن فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون من له فيبقى من جهته والحاصل أن الدين
وإن كانت ثابتة على ذمة الميت ولذا يؤدى في الآخرة لكن ليست ذمة مشغولة بحيث تصير

تصير مطالبها بالاداء والكفالة ليعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في
المديون بعدمه واما الدين فلا مطالبة كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء
حق الداين فلا يرد ان الدين امر نسبي بين الداين والمديون فلا يمكن لوجوده من جهة احدهما
دون الآخر اذ لا يعقل وجوده بدون احدهما والآخر الاوضح انه صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء
الدين هذا والله اعلم باحكامه المقالة الثالثة في المسائل اللغوية من لطف الله احداث اللغو
الظ اللغين فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس نحو سنون او بناء على ان الناقص قياس
ان يجمع سالما وان كان غير قابل على اختلاف الرائين. فمنها ان من اللغين بتشعب غصون الفنون
من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احداثه عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة
ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز
والنظم والنثر وغيرها فيحدث فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى ومن جملة
انحاء الشكر اظهار النعمة فالبحث عنها نوع من الشكر ومن هو اول اللغة والتذكير باعتبار هذا اللفظ
الدال وضعا وهي اي الدلالة المعتبرة من الدال في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن وهما واحدة
بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لانهما متحدتان بمطلق حتى يلزم الانتقاض بالالفاظ
الموضوعة في مقابلة البسايط فان اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا والكل انما تعقل بصورة
وحدانية لا تفصيل فيها للاجزاء الا بعد التحليل اي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم
المعنى المطابقي من اللفظ ليس صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفهمة بنفسها الا بعد
التحليل فليس التضمن مغاير للمطابقة الا بعد التحليل فهذه الدلالة من حيث انها على صورة الكل
مطابقة ومن حيث انها منحلة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان ارادوا
بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد المتوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نم
ان اللفظ لا يدل الا على هذا الاجمال وانما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان ارادوا
الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد والمعروضة للوحدة الاجتماعية فمسلم ان المفرد لا يدل

الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصور في الحقيقة كثيرة وهي اشياء كثيرة معروضة
لنوع من الوحدة فتدبر فانقلت فما يصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب
بقوله وفي المفرد المشترك انما يتعدد الصور عند الفهم لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصور
عند وحدته كما قال واما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن هيهنا
لا نرى لفظا واحدا موضوعا لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت اذ لا يحصل من الضدين
امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتحدين فيه بخلاف المختلفين اذ لا استحالة في
اجتماعهما فانقلت فما يصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فمتفاوت
المحل ان ارتفع التضاد ولكن انما يمتنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان اي بملاحظة اعتبار اجتماعهما في
محل واحد فلاح لك من هذا المقام مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين تجويز تحليلها ان الصورة الواحدة
الى حقايق مختلفة ونظيره في تجويز التحليلات الى الحقايق علم الباري اجمالا علما اجماليا بسيطا فانه علم بسائر
الممكنات مع بساطته فيجوز التحليلات فيهما كما حقق في موضعه فافهم ولا تقدم ولا تأخر قال في الحاشية
اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة
الى حقايق متخالفة والبديهة تأبى عنه كيف ومن المحالات عقلا ان يتحد المتباينان انتهى تفصيل المقام
ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا
وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته نفسه كافية في انكشاف
الاشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد على هؤلاء ان الاشياء متميزة في العلم
قطعا والتميز فرع الوجه اذ لا وجه فلا علم فيلزم ان يكون الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان
الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تعالى فعلي سابق على المعلومات
فلابد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول
بان تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لا ينافي الصفات
هذا واليه اشار رحمه بما في الكتاب وبما في الحاشية ولا ريب ان هذا ايضا مبني على الانحلال والاتحاد قطعا

قطعاً فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي هو الحاصل من الانحلال البسيط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمالي ان المعلوم هو الصورة
الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم
ويلزم ان لا يكون البارى عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم
الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدء لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اى مبدء الانكشاف
واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا ولا تغاير وهذا المراد اهم لزوم انحلال الامر الواحد الذى هو العلم
الى الكثير بل ارادوا انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى فى العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم
تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك فى استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين
مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كان قبل فحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شىء وهو صفة او ذات
فلا يكون لا اتحاد واما فى شىء ذات او صفة فعدم واستحالة لا اتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين
فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ولا يرد اتحاد الجنس والفصل فى تركب النوع فانه قول
فلسفى لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح القول فى العلم وفى اتحاد الدالتين
فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فيرتفع نسبة التباين راسا وفى الثانى الحمل بين الاجزاء فى
كل ماهية المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار فى نحو من انحاء الوجود وهو والاشك فى استحالته
وظهر منه اندفاع ما يخيل وروده ان هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه يلزم فى التركيب الاتحادى من الجنس والفصل
والقول باستحالته فى نحو البيت ونحوه من المركب الذهنى تحكم هذا ولا يبعد بناءه على القول بالشبح ونحو حصول
الاشياء بانفسها ان الكل اجمالا انما يتعقل بصوره شبحية لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة
لحصول صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما ونحو لا تحليل اصلا والحق ان هذا ايضا بعيد فانا
لا نعرف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلى وقد بيناه فى حواشينا على الحواشى الزاهدية المتعلقة
بشرح المواقف وايضا نحن نسلم ان صور الكل انما يتعقل هو اجمالا بالشبح الواحد وانه معد لحصول
الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدالتين فان الفهم الذى حصل بالشبح الاول الكل
غير الفهمين الذين هما بالشبحين الآخرين للجزئين فلا اتحاد فى الدالتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن

ولو ان الله يحدث بعد ذلك امرا فانقيل كيف قالوا بانحا الدلالتين وقد قالوا بان التضمن تابع للمطابقة والتبعية

تقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال وما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانها لما كانت لا تتميز

منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فانقيل قد حقق ابن سينا

في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شيء اقدم من المركب وتلتفتة الماخوذ لنا بالقبول فكيف يتحد

الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للالتزام اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء

هو الجزء يتقدم على الطبيعة بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه الحقية بنسبة الوجود اليه

عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضاف زيادة اليه

وصيرورته بشرط شيء حكم بان الاحق بالوجود هو الاول دون الثانية وهذا حق وهو لا ينافي في التحصيل لهما

في الذهن معا كما في الخارج يتحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة

لها ماخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج مما وضع اللفظ له التزام وقيل

لا مطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه النزاع المجازات انها وافية قطعا ولا لزوم ذهني

هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك

الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوما

منه وفيه ان المشترط هو اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي حصل من

جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا يجعل المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ

معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة واما هي

صارفة عن ارادته والفهم غير الارادة والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي

متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم واورد عليه ايضا بقوله والقرينة قد تكون خفية

فلا يعلم ولا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ

عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة

من غير ان توخذ شرطا كما في المشروطة ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة

القرينة غير لازمة فيها فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف
فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المصنف الى رده بقوله
واعتبار القرينة في لزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه لفظا على ما قيل فان اللفظ
وان لم يكن لازم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من المجاز ان يكون المركب من الجوهر
والعرض عند من جوز التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التأييد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل
فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى
الاكتفاء على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخوله في ذلك
الشيء في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله في جوهره وحقيقته كذا قالوا
ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا اما باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله
في المطابقة بارادة الوضع المعلم الاعم من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية
الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها
انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المحقق ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج
لدلالتها خطاء واما بالارادة من الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه اليه
وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية كلام على المصنف تفصيله بتمهيد مقدمة هي ان
اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المفهوم في
ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم
والاخريان والثاني تبعيتان لها والدلالة المجازية اما ان يخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه
السيد قدس سره الشريف واما مدرج في المطابقة كما قيل واما عند اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات
كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج معناه وكذا التضمن ما قصد منه جزء معناه فالدلالات المجازية
داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا نقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح
اهل العربية كما هو اللائق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل فيه اللفظ مجازا كما

لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها ح كما لا يخفى والكلام
على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد وجاء على ما زعم من ان
ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل
الى الاجزاء تضمن لكن ح الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بين هذا
الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا على الشرط فالحق
الحذف في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي من غير لحاظ كونها في الذهن او في الخارج لان الغرض
الوضع للتعبير عما في الضمير او عن شيء معلوم مراد افادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مرادا
الافادة لان هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما المعاني من
حيث هي الامر الخارجي كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعني الصورة الذهنية
هي اصل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق
هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد افادته ثبتة وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات
هو الحاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة
وهذا الكلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع
العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع
الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية اراد المعاني
من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها ايضا ومن قال انها الامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونها
متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع بالتوقيف الالهي
فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة
لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كونه الجنة والضعيف ابعد فالواضع هو الله تعالى قال قيل المراد المسميات
والمعنى وعلم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقايق لا الالفاظ واوضاعها

واوضاعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء فان المسميات هي المشار اليه فح يلزم اضافة
الشيء الى نفسه واول المسميات الحقايق فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه فالمشار اليه الحقايق والمضاف
المسميات فانقلت هذا تاويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تاويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة
قلت التاويل اللازم عليه يحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة ان لا كمال يعتد به بالنظر
الى الانبياء والاولياء بمعرفة الالفاظ وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هو ان الملائكة تكلموا في آدم
بسفك الدماء وادعوا فضلهم انفسهم بالتسبيح اراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم فعلم جميع الاسماء
الالهية الكلية والجزئية يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته
ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات
كلهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هولاء اي باسماء التي يسبح بها هولاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم
لا تقولون للخلافة وان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها
من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم اخلق من تشئت واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب هذا وقال الاشعري
بالتوقيف لقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف عضو اللسان
فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون
الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فانقلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال
والاقدار رجوع اي القول بارادة الاقدار رجوع عن الظ فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون
المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم المراده
من الآيات اختلاف السنتكم في افادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى
وليس هذا كثير عدول عن الظ ولا باس به ايضا كما انكم قلتم بالتجوز في السنتكم هذا وقال البهشمية الوضع
بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان
علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد تشهد الآية خلافه واجيب بانه لا نم

بالته

انه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص
كل قوم بلغته فارسل رسول ذلك القوم بلسانهم قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى بالتوزيع بان ما يحتاج
اليه للتعبير عما فى الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او باصطلاح على اختلاف النقل عنه وقال جماعة
بالتوقيف فانه لم يقم دليل على شىء من طرفى النفى والاثبات والحق ما افيد ملخصا انه ان اريد جزم
القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعرى قدس سره ثم اختلف فى ان وضع اللفظ للمعنى
هل المناسبة بينه وبينه ام لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا فجعل بعضها للمعنى دون بعضها
لآخر ترجيح من غير مرجح وشان الحكيم بار عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى حتى المناسبة
بين اللغات وبين الامزجة التى اكتسبت هيولى كل قوم ارادوها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول
به الفلاسفة من عوارضها السماوية والارضية اى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم
بهم بحسب هذه المناسبة والالفاظ الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليسر اولى من العكس
ومن ههنا اى من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم ترى ان لسان سكان الجبل صلبة ثقيلة لكون
امزجتهم كذلك هذا واما القول بالتناسب الذاتى بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة
تقتضى عدم الانفكاك لو خلى وطباعهما والاكتفاء به فى الدلالة بان يكون العلم بهذا التناسب يكفى
فى التفهيم من غير وضع كما ذهب اليه عباد بن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية
بين الشىء والضدين مما يحكم العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات
لا ينفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو اراد بالاقتضاء الذاتى مقابل الوضع والكان من
اعراض مفارقة لم يبعد وح لا يرد عليه ما ذكر ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ
سمعت من الثقات انه اراد بعض الشيوخ جدى المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره انه لقيه الى بعض
الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلى بكذا سمعت و
يمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تائيد
ويجوز ان يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التى وضع الالفاظ لاجلها لا الاكتفاء بالمناسبة فقط فح

فمن احتج الى الوضع والطريق الآن فى معرفة الاوضاع التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه بان التواتر
غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورانا مع الاختلاف فيه وامثالها سفسطة لا يلتفت اليها لكونه
مخالفا للضرورة القاطعة والطريق فى المعرفة الاحاد ايض كنقل الاصمعى والخليل وقد يستمد بالعقل
فى اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة
استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لان ان الاستثناء لاخراج ما لولاه لوجب دخوله
وهذه مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس فى اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة
فيحكم بوجود تلك المناسبة فى غيره بانه موضوع ايض كالخمر للنبيذ للتخمير قياسا على كونه لعصير العنب المشتد والسارق
الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع اعتبار
قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان فى وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جايز كقياس ضرب على نصر فى
كونه للماضى فمجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضى ابو بكر الباقلانى قياسا على القياس الشرعى بجامع انه لاثبات
ما للمعلوم للمسكوت فان قيل هذا قياس فى اللغة فاثبات القياس فى اللغة بهذا القياس دور اجيب ان
القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لاثبات
صحة القياس فى اللغة واين هذا من ذاك نعم انما ينتهض لو كان القياس فى غير الشرعيات حجة قلنا
قياس مع الفارق اذ ثبت هناك اى فى القياس الشرعى ان الحكم عقلا لا امر يحدث من ذاته اذ
يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعانى فيحدث امر العلة لمعلوله وهو الحكم لا يحدث من اللفظ
واللازم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق ان لا يجوز القياس فى اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن
القياس فان الخلاف انما هو فى تسمية مسكوت عنه هل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال المنع قائم ولم
يثبت هذا الجواز عموما فى الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها الا ترى انهم منعوا طرد الادهم فى كل ما وجد
دهمة والقارورة فى كل ما فيه قرار والاجدل فى كل ما فيه قوة وغيرها مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة
امر مصحح للوضع لا موجب وليس ان كلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره
وضاع القياس فافهم تقسيم وهو ان اللفظ الدال بالوضع مفرد ان توحد ولو عرفا فنحو الرجل مفرد لانه

لفظ واحد في العرف وقيل هو مفرد ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فمركب فبينهما في الاصطلاحين
المذكورين فهو المتوحد مركب وقيل الدال اجزاؤه على جزء معناه مركب ونحو بعلبك اي المركب الذي جعل
علما مركب على الاول لان اللفظ غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه
المعنى واضرب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من
لفظين بازائهما وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فمركب على الثاني هذا راي ابن سينا في الشفاء
ويخالف فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي واما المسند اليه فمنوي
فيه ولا يلزم اجماعهم بذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه
يفهم منه معنى محتملا للصدق والكذب والحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوي
لا يرخصه بصيرة احد كما في ضربت هذا واما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه يبقى حاجة
في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فيظهر الفرق
بينهما باوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر او المتكلم جملة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولا للفظ
والآخر للآخر فالهمزة والتاء مثلا ينبغي ان يدل على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي
قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضعا اجتماع الكلمتين فلا يدل لا عند الانفراد على
شيء كما لا يدل تاء ضربت عند الانفراد على معنى طب ولا يرد على الاصطلاح الثاني نحو ضارب لانه
يدل هيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء
معناه فيلزم ان يكون مركبا وانما لا يرد لتصريحهم بان المراد الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع يدل
على جزء معناه وههنا ليس كذلك واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة على الحدث المادة
بل الدال المجموع على المجموع وتعقبه بعض عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب وح يلزم ان لا يكون
هيئة الماضي دالا على المضي والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك وان حجة قامت على بطلانه
فافهم والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال
اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرآة للغير وحال من احواله فيصلح لان يحكم عليه ويحكم به اولا

اي او لا يستقل معناه بل يكون آلة لملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله وتحقيقه انه ربما يلاحظ المعنى اولا
وبالذات وربما يلاحظ بما انه حال من احوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير
بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لان يحكم عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف
المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذا لوحظ بالذات
من غير لحاظ انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ
فان لوحظ لحاظا استقلاليا لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق وان لوحظ لحاظا غير استقلالي لوحظ بما
هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية
وبما قررنا سقط ما اوردهم بان المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا ووجه الاندفاع
ظاهر وهو الحرف والاول وهو ما يستقل معناه واما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة ومعنى
الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا وهو الفعل او لا يدل
على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي
نسبة بين الحدث والفاعل بل وباعتبار الزمان ايضا غير مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه
ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فباعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني
الحدث مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل وعلى
المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لان الحدث
معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر
بين من ان الجملة تصير جزءا للمبتدأ مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع انما يكون جزءا
بالسلاخها عن المعنى الجملي اقول ان الفعل الواقع مسندا اليه باعتبار معناه مفهوما المعنى التضمني الحدثي
المستعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او المستعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي
والاول فاسد لان من يرجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان
والنسبة ايضا مفهومان وايضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال ولا حاجة الى الصيغ الفعلية

اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء واما ارتكاب ما فيه طويلة من غير فائدة
بل يقال انه موضوع للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا الا اذا تميز عند العقل
والملاحظ عن الاجزاء الباقية فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق ان
معنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة وتفصيله ان الفعل مادته موضوعة للحدث وهيئته موضوعة
لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد زمان معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه
الا ان هناك الفاظا مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوما بها فلا اشكال فتدبر قال
مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان
يحلل الى الاجزاء او بل بسيط يحيط معه لان يحصل صور اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا
ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والاوسط ان اعتبر لنفسه فمستقل وان اعتبر
انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل
كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل
بالمفهومية قطعا واجزاؤه مندمجة فيه فلا تخلف للتضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في
حال التحليل فهما غير متحدين قطعا هكذا ينبغي ان يفهم ويؤيده ما مر ان اللفظ المفرد لا يفهم منه الا
معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر والمركب ان افاد فائدة
تامة يصح السكوت عليه فجملة ويتقوم باسمين يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه
او اسم ويكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد المتقوم بين المسند و
المسند اليه وينتقض هذا الحكم بقولك يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف و
اسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم وبانه اي
الحرف نايب عن الفعل منقول عن الخبرية الى الانشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة و
ذهب بعض النحاة الى انه لا نقل ههنا بل كلمة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره
مطلع الاسرار الالهية بكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة

للافادة ما ليس بحاصل ووضع المفرد للاعادة اى لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار مذهولا والا لو ان
لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة عليه
فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على
معرفة المعنى فلو كان المعنى مستفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفا على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه بحث
اذ فى الوضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من اللفظ معنى غير حاصل
الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجرى فى
المفردات فى المركب الا ان يقال ان من شرط دلالته العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه
التركيبى فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا الموضوع له خاصا خصوص الوضع ان لا يلاحظ
حين الوضع امور متعددة لمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معنيهما وفيه اشارة
الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما للعام اى الموضوع له
عام وحاصل هذا القسم ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له امرا عاما ملاحظا بمفهوم عام حين الوضع
كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة للمعنى
عام هو ذات قام به الضرب او النصر او غير ذلك ولا يخفى ان هذا عن صوب تكلف فان وضع الافاعيل
ليس الا بخصوص خصوص حدث قائم بفاعل معين واقع فى زمان معين كما فى هذا وامثاله فان وضع
الماضى ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل فى مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب
الى فاعل معين فى زمان الماضى فليس هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ
المتعددة الملحوظة ملحوظا كل عام وكذلك المجاز وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلى موضوع
لمعنى من المعانى المخصوصة الملحوظة بالمفهوم الكلى ففى القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفى هذا القسم
كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلى عام ومنه وضع المركبات فانه وضعت لمعان تركيبية فى ضمن ضابطة
كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس الامر كما ظن
البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل اوضاع المفردات كافية



وهذا الرأي فاسد اشد فساد ويظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما لخاص اي لموضوع له خاص وقد تقدم
شرحه كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع
الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه او الواحد الغائب المذكر والمتصف بالصلة لكن لا يكون
ملحوظا لان يوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد المخصوصة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز
فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها او الاشتراك لانها وان
وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم انها
موضوعة لمفاهيم كلية ليستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة
وعزي الى الفاضل التفتازاني اما الوضع الخاص للعام على مطمح نظره هو ان يلاحظ الموضوع له العام المتحد
بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو من الملاحظة واما على ما بيناه فضابطه
القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع
كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات
باعتبارات شتى جمع شتيت كجرحى وجريح فلنفصلها مع احكامها في فصول الفصل الاول
وهو ان الماخذ مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان
اخذ الاصل في التعريف لا يخرج عن شائبة دور فاما ان يراد به ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق
او يجعل التعريف لفظيا وهو اولى ولا بد للمشتق من تغيير ما في المبدء الاصل اما بالحركة فقط او بالحرف
فقط وكل منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد
حال كون التركيب ثناء وهذه ستة حاصلة من التغيير بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان
الحركة مع الاخرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلث وهذه اربعة حاصلة
من اخذ الاول مع اثنين اثنين من البواقي وحال كون التركيب رباع وهذا واحد هو حاصل من اجتماع
المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بيناه والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل
وغيره مما اندرجت تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة

ضابطة والفرق بينهما ان المعنى الاصلي اما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد
او ليس داخلا فيه بان شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار
الاصل وهو ظاهر فان وجه المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يلزم القارورة المنكسرة قارورة
مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق
بدون الجزء الذي هو الاصل وهذا على راي الجمهور ولا يصح على ما سيختاره ان لا تركيب في مفهوم المشتق
فالمراد ما هو في حكم الجزء او بنى على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري عز وجل قالوا بالعالمية ثم
بدون علمه فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا به ابا عن لزوم تعدد القدماء
بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء ايضا الا ترى انه كيف ذم الله
سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فان قيل اذا لزمهم ايضا فانهم قالوا
بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا واما العالمية فانما هي من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية
والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء هي ذوات قديمة وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى
انما يقولون بآلهة ثلثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة واما الصفات التي نقول بها فواجبة
للذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واو لم تكن واجبة لا يصح دعوى
الالوهية من احد من الحمقاء والعقلاء فلا يكون هذا شمول الآية وليس المقصود من الجواب ان
تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه ان القدم
والكمال للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان الا ترى ان الفلاسفة يقولون بقدم الفلك
وغيره مع القول بامكانه فتدبر وبمطلع الاسرار الالهية ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو ان العلم وغيره
من الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به ينكشف الاشياء
ويترتب عليه هذا المفهوم فان عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء
ولا ينتظر في انكشاف الاشياء الى امر آخر يقوم به كي يحتاج الى امر زائد على ذاته في انكشاف الاشياء
والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول قائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق

قيام المبدء قياما انضماميا الا ترى ان المشتقات الامور الاعتبارية كيف يصدق على الذوات التي
ينتزع الاعتباريات عنها وح فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدء وهذا اولى مما قيل ان المعتبر
في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا المحقق فانه عسر ان
يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تصلبهما في تشنيعهم من الاعتزال الا يساعده
مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح
هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه
مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه على ما لم يباشر
مباشر لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا
واتباعه ذهبوا في تحصيل معنى القضية الى ان معنى كل ابيض كلما صدق عليه ابيض بالفعل في احد الازمنة
الثلثة فلا اتفاق والجواب ان ابن سينا ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان ان القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة
في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه ولو سلم انه حسب ان في اللغة الاعتبار بهذا فاي حجة في بيانه
فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه في توضيح عبارته
على اعتبار الفارابي انه موافق اللغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشان قلت انهم ارادوا
انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في المباشر
اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلقا سواء امكن
بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد والبياض او لم يكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها
وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاؤه او لم يمكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل
بين ممكن البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره وقالوا فيه حقيقة لنا التكاذب
عرفا بين قولنا زيد قائم وليس بقائم فان اهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين
ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق فيجتمعان حقيقة او لا منافاة بين سلب القيام
في زمان كالحال وثبوت القيام في آخر كالماضي فبطل التكاذب هف فافهم واستدل على المختار

المختار بانه يصح النفى اى يصح نفى المشتق عن مباشر الاصل فى الماضى وصحة النفى من امارات المجاز واما صحة
النفى فلانه يقال انه ليس بكاتب فى الحال فيصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا ويمنع صحة النفى لغة وان صح
عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام المقيد المطلق الا ترى انه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم
والذى من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر فى الحال انه ليس بكاتب
فى الماضى فليس بكاتب مطلقا وصحة النفى من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان
الاستدلال طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات
عن المباشر فى المباشرة الماضى وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب والانكار صحة
هذا الاستقراء عسى ان يكون مكابرة فتدبر واستدل ايضا بانه لو صح بما قبله حقيقة لصح بما بعده لتحقق الثبوت
فى الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت فى الجملة بل اشترط الامر المشترك بين الماضى والحال
وهو نجى معنى الضارب الاصل فى عالم الفعل وهذا مفقود فى المستقبل فلا تتم الملازمة واستدل بان الجسم الابيض اذا
صار اسود ويصدق عليه اسود حقيقة لا تحاده اى الاسود معه فى الوجود الواقعى حقيقة ومفهوم الابيض
قد انعدم منه حقيقة فاطلاقه لكن الابيض عليه اى الذى صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لانه مباين له حقيقة
اقول ان الانعدام للابيض فى الحال عند صيرورته اسود لا ينافى الاتحاد اى اتحاد الجسم الصائر اسود بالابيض
فيما مضى فلا نم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد فى الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على
الذى كان ابيض وفى الحال اسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر فى الموضوع الاتحاد فى الحال وليس الامر
كذلك عند الخصم بل الاطلاق الحقيقى يقتضى الاتحاد مطلقا فى الماضى كان ام فى الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة
فى الماضى مطلق قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس والاصل فى الاطلاق الحقيقة وعورض
باطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة فى المستقبل ولا يخفى انه نقض
لا معارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيفما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما تكون
حجة لو لم يرده الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازية للمباشر فى الاستقبال بخلاف المستعمل فى
الماضى فانه مختلف فيه فافهم قال المص وهذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع انه حقيقة

ولا كلام لنا فيه والحاصل ان الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم
صدق المطلق لكن حتى يلزم من صدق ضارب امس صدق ضارب مطلق الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير
يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم من ان يكون بنفسه او بنظيره او ضده واما في العرف فلا يقال
زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت عرفا ولغة لنائم فانه مؤمن
اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن
لكفر تقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضي الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا
حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة والمانع عنه شرعي فلا يجوز
شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصحاب الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم
شرعي والحاصل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته
وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته ان يلتفت
ويشاهد ويتقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالتنبيه والايمان اعم من المشاهدة بالفعل
وبالقوة وهذا النحو من القوة والنائم مؤمن بوجود الشق الثاني منه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن
الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما يقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت
الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد
ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة دقيقة فلسفية
هذا وقد يجاب في شرح شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على
الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ
لا فارق بينهما فان الذي علمناه من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبدا كما
في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك ايضا بمعنى الثبوت
ولذا يطلق على الباري عز وجل فيلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا لنا يلزم
مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة فانها لا تجتمع في آن الماضي فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة وكان

ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو آن فاصل بين
الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به الحال الجامع من الماضي ومن المستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا او اعراضا هذا على انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء
الفاعلين بل فيما تعذر بقاؤه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره بناء على ان الضرب
صفة واحدة حقيقية قائمة بالفاعل فقط بل دون المفعول والا يلزم قيام عرض واحد بموضعين
وانما النسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبية وليست المضروبية صفة حقيقية مغايرة له فمضروبية
عمرو ليست الا ضرب زيد له لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها
لعمرو فتدبر ولا يخفى على من له ادنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل
اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق
من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كان اختراعية محضة لصح هذا القول
وليس كذلك فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وقائم بالمفعول فهو
اسم الفاعل سواء قال في حاشية المختصر لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف
الفاعل بقيد من جهة القيام به يدل على انهم ما اعتبروا الاشتقاق من المصدر المجهول والا فالمضروبية
قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وهذا انما يتم على راي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن
الفاعل اما على راي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل
للفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول فانهم قالوا
ان الله تعالى متكلم ولا كلام له لعدم قولهم بالكلام النفسي حتى يقوم بذاته تعالى واللفظ حادث لا يصح
قيامه به لافادة المعنى بل كلامه قائم بجسم هو يخلقه فيه قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا
الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث
الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم

من قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا المنظم المفرد وقدرة على تاليف
الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة عليه كما
انقدر بقوة زائدة فهذا التاليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما سبق ان هذه التمحلات
باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم
هو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة او التاليف مطابقا لتلك
الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم
كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسنذكر شمة منه لنا الاستقراء فانا استقرينا
الاطلاقات اللغوية وحدث لنا علم ضروري بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل والكلام
مكابرة قطعا وما قيل نقضا عليه انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ فليس هذا الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل
باعتبار اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لفمه فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره فهو
ان اعتبار اللفظ بالهواء المجاور دقيقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ
قائمة بالفم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان او الفم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية
يزعمون ان بالحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم انه قائم بالهواء بين الفلكين فشنع
صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات تقوم بالمجردات وباجسام آخر غير الهواء والماء
هذا انما يحتاج اليه اذا التكلم الاتصاف بالكلام ولو قلنا التكلم تاليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي
القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المشتق من الخلق والخلق
هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم
ان مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان
الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر
والاعراض الغير القائمة بشيء ليس بسديد لان الفرق تحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط
واحد نعم الاشتقاقات الجعلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان متخذ عاما غير

فيران يكون من الواضع حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعبر اشتقاقه
من الجوامد على طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق
من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لان الفعل والكلام في المشتقات
من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق
هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى نعم ظاهر كلامهم انه المخلوق فخالفت المعتزلة وقالوا ليس الخلق التاثير
لانه ان قدم التاثير قدم العالم اذ لا تاثير والحال انه لا اثر فالاثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج
الى تاثير آخر وتسلسل ولا يخفى على من له ادنى فطانة انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون
الباري سبحانه مؤثرا في الحوادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث
فالتعلق نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتبار الاشتقاق فيختار الشق
الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتبارات والاعتبارات وان كانت محتاجة
الى مؤثر كالحقيقيات لا كما زعم انها لاعتباريتها لا تحتاج الى مؤثر ولا تاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع
الاعتبار ولهذا اشتهر ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في
جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار
فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بان
يوجد المعلول بعد مدة كذا فح لا يلزم القدم ولا التسلسل فان اعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب
عندي ان يقال لان الحكمة لم تكن صالحة الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر والتعسف مسئلة الاسود
ونحوه من المشتقات يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات تدل على مطلق
الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا لزم وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية
الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو الذاتي ذاتي له والجسم
على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون الذاتي بينا ثبوته لو لوحظ الكل
مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس بين ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد

ان يقول هذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا
لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ
الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا وبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني
ح على انه لا بد للمشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهوم الاسود الا ما يعبر
عنه بسيا وسفيد فمعنى الجسم الاسود الجسم له سواد بل جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ
الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول ولا ايضا معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا
المعنى البسيط بل مر ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط له فرد وهو الجسم وهو يصدق
عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ولقائل انه هو وفرد آخر
يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما
بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود
وعرضيا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب
الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المقيد لانه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت
ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به امثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه
ثم انه دعوى نظرية مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكنه لم لا يجوز
ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد فلا بد لنفيه من دليل وما قال انه لا يفهم ذات له السواد
ان اراد هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المط وان اراد اجماله فممنوع انه غير متفهم بل هذا المعنى البسيط الذي
ادعاه هو اجماله لا غير وقال المص وهو الاشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث
انها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها
فان مفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط
الذات نعم لو قصد التعبير ولم يكن خصوص الموضوع في البين احتيج في التعبير الى اخذ الذات المبهمة
تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق

الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شيء فهي صالحة لان يرتبط بغيره بهو هو لان
فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجه مغاير
للموضوع فلا يصلح لان يرتبط بغيره بهو هو هذا تقرير كلامه فافهم فيه ان كون وجود المحمولات رابطية
لا يستلزم ان يكون معانيها بسايط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجودها رابطة ثم ان
ما قال لا حاجة الى الذات ح منظور فيه فان الخصم لا يقنع عليه وايضا لم يوخذ الذات لصحة الحمل
ولا لانه يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات
والصفة وبابه هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان
ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط غير لازم من كون وجودات
المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجودها رابطية لكن المبادي
مخالفة لها بالذات والحقيقة ووجودها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرطا للحمل فافهم
ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان
والآلة وان كانت مبهمات بالنظر الى افرادها من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات
المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخل وربما يمنع في الاطول اعتبار ذوات
مخصوصة لجواز ان يكون الخصوص من اللوازم فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصداقه الخصوصيات
فان شيئا يقع فيه الضرب الذي هو مفهوم المضروب مثلا ليس الا الزمان او المكان فتدبر

الفصل الثاني

وهو ان المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من
غير اعتبار انه كان موضوعا قبل المعنى فمشترك والا وضع لكل ابتداء فان ترك استعماله في
الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول او لا لمناسبة فمرتجل والا اي
وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثانية فحقيقة في المنقول منه ومجاز في
المنقول اليه مسئلة المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالته والمراد بالوجوب
الضرورة بالنظر الى مقتضى الالفاظ لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة

ضده وقيل بامكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة
فح لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا
الاستحالة بالغير وليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذا قولان الوقوع وعدمه ولهذا اورد استدلال الفريقين
فقط لنا القرء موضوع للحيض والطهر معا للتبادر بهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان
فيسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين وورد عن الامام فخر الدين الرازي منعه بين النقيضين لكمال
التباعد واستدل على الوقوع بل الوجوب اولا بانه لو لم يكن اي لم يوجد في كلام العرب لخلت اكثر المسميات
عن الالفاظ بازائها واللازم بط اما انه ح يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ
متناهية فلا يفي كل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات
والالفاظ تنفد وانما كانت متناهية لتركبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه واجيب
عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اريد ان هذه المعاني
غير متناهية فلا نفع به ولا نم انها غير متناهية وان اريد ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز
ان يخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتخالفات
ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وايضا غاية ما يلزم على هذا التقدير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك
بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة وفيه ان
مراتب الاعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة فيثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن
الشق الاول وهو المختار وما قيل ان التخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدل على خلافه
فليس بشيء لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما يعد في العرف تخالفا نوعيا وايضا
اصحاب الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه الممنوع مكابرة فتذكر وبه اي بهذا الجواب اندفع ما قيل
لا نم خلو المسميات عند عدم الاشتراك كيف وانه يجوز وضع لفظ الكثير من المعاني مرة واحدة
من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك الاندفاع لانه اي الوضع العام للموضوع له الخاص انما يكون
بين الافراد المتماثلة اي من حيث انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة لان البديهة فرام

اسم الاشارة انما يعتبر من حيث انه محسوسة ويشار اليها والانسان والفرس سواء في هذا المعنى وكذا لو
اراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة ولابد ان لها من وضع
بتلك الحيثية واذ ليس فالخلو لازم كذا في الحاشية والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من
حيث التخالف يعد من المكابرات كيف ولا لابد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع له اللفظ
بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر ثم يرد عليه
ان وجوب الوضع فيها مشتركا من التخالف ممنوع بل يمكن ان يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور
ويعبر حين الافادة بهذا الاسم ويفهم المعاني بالقرينة كما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب بان المتعقلة
متناه وهو المحتاج اليه حين الافادة فان اريد خلو ما نتعقل عن الوضع له فممنوع فانها متناهية كالالفاظ فيجوز
التساوي بينهما وان اريد خلو غير المتعقل فبطلان التالي ممنوع وفيه انه ان ما نتعقله غير متناه بمعنى لا يقف عند حد
وان كان متناهيا بالتناهي الكمي وهو المراد اي غير المتناهي اللاتقفي وهو مراد المستدل بل الجواب عن الدليل
منع ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان
التركيب بمراتب متناهية وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح
لان المفرد لا يتركب بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب بازيد من ثلثة الفاظ فلا يكون
عدد التركيب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا هذا نعم لا يصح ان
يجعل المركب من الفاظ فوق ثلثة اسما واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون
في المركبات سوى جعلها اسما واحدا ولا فتدبر والثاني الجواب بتسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يفوت الافادة
اذ يجوز التعبير بالالفاظ المجازية ولا باس به قيل اكثر اللغة مجاز والثالث الجواب بالنقض فانه يقال لو تم الدليل لكان
بعض الالفاظ موضوعا للمعاني غير متناهية اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي
الغير المتناهي خالية قال في الحاشية واذا اريد باللاتناهي اللاتقفية فغاية ما لزم الاشتراك اللاتقفي
لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان
يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز ان يكون الوضع لا تقفيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا

ويضع لمعنى وبهذا ولا يخرج تحقق ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك
الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان
الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا معا
الجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين
الواجب نعم والممكن قال المص وحاصله النقض بهما ولا يخفى انه يستدرك ح قوله الاختلاف بالوجوب
والامكان اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحال ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم
الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته كما ان الوجوب
بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب
دون غيره من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المحقق من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل عليه
ان للمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة اي حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من
حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع ح الاختلاف بالوجوب والامكان فيه ينافي وحدة الحقيقة
فينتفي التواطي واعلم ان مناط كلام هذا القائل انه فهم حاصل الجواب انه غاية ما يلزم من تواطي الموجود
بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان وذا جائز فاورد عليه انه لا بل يلزم ان
يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه
الى الجواب المذكور وح يندفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل ان يريد نفس مفهوم الموجود
والموجود الانتزاعي واما ان يريد ما به يصير الشيء واقعا صالحا لانتزاع هذا المفهوم وصالحا لحمله فان اراد الثاني
ويبني كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيته لساير الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب اصلا والحاصل
ح انه لو كان الموجود غير مشترك لفظا بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة لان
الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة معا فح تم الدليل ولا يرد النقض
ولا يتوجه الحال كما لا يخفى على اذكيائه وكذا الوجه على قول الحكماء من الفلاسفة من العينية في الباري
والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد نعم يتوجه عليه انه على هذا انما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود

الوجود والموجود لمصداقه في اللغة والا لا يفيد وان بنى كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة
في الكل والكلام ان هذا المبنى فاسد في نفسه فح لم يتم جواب المص فانه ح ممكن بالذات واجب باقتضاء
الذوات وايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة
وان اراد الاول والثاني جواب المص ايضا كما قررنا لكن الوجوب ح بالنظر الى الموصوف الواجب لا
الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه
او يمكن بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون للاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاخل
المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ اصلا فانقلبت فما تصنعون
بوجه الالفاظ المشتركة قالوا وما يظن به ذلك اي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك فاما مجاز
موضوع لواحد فقط او متواطئ موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نم اخلال الاشتراك
بالمقصود بل يعرف المراد بالقراين فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاخلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة
فلا نم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة
رسول الله صلعم ابي بكر رضه يوم الهجرة حين ساله رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني
السبيل فابهم واراد يهديني سبيل الله واوهم في انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود
هناك كما لا يخفى على انه لا ينتهض هذه الحجة على من قال بعمومه كان فيه فانه عنده يراد المعنيان
ولا يفوت التفهيم المقصود فان المقصود ح تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا ينتهض ايضا على من قال بوضع البشر فان
الاخلال المقصود لا خلف فيه ح فان اكثر افعال البشر لا يترتب اغراضهم منها عليه وهو ان وضع
البشر سبب الاشتراك غالبا فانه يوضع لمعنى مع الجهل بوضعه لآخر مسئلة هل وقع المشترك
في القران اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل وهل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح
الوقوع في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعم ثلثة قروء والقرء للحيض والطهر كما مر وقوله تعم
والليل اذا عسعس وعسعس لاقبل وادبر وقوله صلعم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه البخاري المنكرون
قالوا ان وقع المشترك في القرآن مبينا لطال الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة والملازمة لا